krisis
Kritik der Warengesellschaft

Julian Bierwirth

Die Geburt des Ich

Aspekte von Identität und Individualität

Beitrag **1 / 2019**

Die Geburt des Ich

Aspekte von Identität und Individualität

Julian Bierwirth

krisis 1/2019
Kritik der Warengesellschaft

krisis – Kritik der Warengesellschaft 1/2019

Hrsg.: Förderverein krisis – Verein für kritische Gesellschaftswissenschaft e.V.
Postfach 81 02 69 | 90247 Nürnberg

Tel. + +49 911 7056 28
Fax + +49 911 780 9542

www.krisis.org
krisisweb@yahoo.de

ISSN 2196-940X

Inhalt

Zusammenfassung 4

1. Einleitendes 5

2. Ich-Identität im System der Kritik der Politischen Ökonomie 8

3. Zum Begriff der Ich-Identität 11

4. Differenzialdiagnose 14

5. Freiheit und Furcht 20

6. Die Erweckung der Moderne aus der Theologie 26

7. Die Natur als das Andere der Vernunft 28

8. Das Andere der Freiheit 30

9. Die Kategorie des Interesses und ihre Rückseite 33

10. (Post-)Moderne Subjektivierung 37

Literatur 45

Zusammenfassung

Kaum etwas erscheint uns heute als so selbstverständlich wie unsere Existenzweise als vereinzelte Einzelne, als abstrakte Individuen mit partikularen Interessen und einer abgegrenzten Ich-Identität. Diese Existenzweise hängt konstitutiv mit der historisch-spezifischen Vergesellschaftungsform der modernen, warenproduzierenden Gesellschaft zusammen. Der vorliegende Aufsatz analysiert diesen Zusammenhang einerseits in Bezug auf die Kategorien der Kritik der Politischen Ökonomie und begibt sich andererseits auf die Suche nach der historischen Genese der modernen Ich-Identität. Er zeigt, dass deren Herausbildung einhergeht mit einer allgemeinen »Entbettung« gesellschaftlicher Beziehungen und der zunehmenden Vereinzelung im Durchsetzungsprozess der kapitalistischen Moderne. Im Zuge dieses Prozesses, der eine spezifische Form von Unsicherheit in den für sich selbst verantwortlichen Individuen erzeugte, entstand auch die Vorstellung einer objekthaften, über Gesetze verstehbaren und dem menschlichen Zugriff unterworfenen Natur. Auf diese Weise wurde der männliche, westliche und weiße Mensch zum Subjekt. Frauen, Schwarze und Menschen aus der ökonomischen Peripherie hingegen wurden als naturnah und nicht zur Vernunft fähig konstruiert – ein Prozess, der in den postmodernen Sozialwissenschaften als Othering firmiert.

Während die historische Entwicklung der warenproduzierenden Ordnung als Durchsetzung der Ich-Identität und der ihr zugehörigen Subjekt-Objekt-Spaltung beschrieben werden kann, schlagen sich die ökonomischen und gesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahrzehnte auch in einer Krise der Subjektivität und der Ich-Identität in ihrer traditionellen Form wieder. Der Aufsatz zeichnet diese Veränderungen nach und setzt sie in Beziehung zu aktuellen politischen Herausforderungen für eine emanzipatorische Praxis.

1. Einleitendes

Bereits häufiger ist in der Zeitschrift *Krisis* auf die Bedeutung der modernen Subjektform für die Konstitution der kapitalistischen Gesellschaft hingewiesen worden. Es war zunächst Ernst Lohoff, der in seinem Aufsatz zur *Kernphysik des bürgerlichen Individuums* einige grundsätzliche Parameter der modernen Subjektform umschrieben hat.[1] Sein Ausgangspunkt war dabei die Marx'sche Kritik der Politischen Ökonomie, von der aus er die Bedeutung moderner Subjektivität für die kapitalistische Gesellschaft dechiffriert hat. Im Jahr 2000 hat dann Robert Bösch in seiner grundlegenden Untersuchung *Zwischen Allmacht und Ohnmacht* die Psychopathologie des modernen Subjekts mithilfe einer kritischen Aneignung der Psychoanalyse von Sigmund Freud analysiert und dabei den Blick vor allem auf das Changieren zwischen den Gefühlen von Allmacht und Ohnmacht gerichtet. Vor allem Karl-Heinz Lewed hat in verschiedenen Aufsätzen diese Argumentation weiterverfolgt.[2] Ernst Lohoff schließlich hat mit seinem Aufsatz *Die Verzauberung der Welt* die subjektkritische Position der Wertkritik weiter ausgearbeitet und präzisiert.[3] In meinem Aufsatz *Gegenständlicher Schein* (*Krisis*-Beitrag 3/2013) habe ich diesen Diskussionsfaden aufgenommen und zunächst sehr allgemein die Bedeutung der kapitalistischen Formbestimmung nicht nur für die Konstitution der modernen Gesellschaft, sondern im selben Maße auch für die Konstitution des modernen Subjekts dargestellt. Innerhalb dieser Formbestimmung tritt der Mensch als abstraktes Individuum auf. Diese Formbestimmung geht mit einer bestimmten Identität einher. Einerseits ist das Individuum, wie die lateinischen Wurzeln des Wortes es bereits nahelegen, etwas »unteilbares« und somit ein »Einzelding«. Und doch gelten die Individuen gleichzeitig allen anderen Menschen als gleich – sie teilen etwas Gemeinsames, weil sie Teil der Gattung Mensch sind. Als dieses Gemeinsame gilt seit der Aufklärung die Vernunft. Die modernen Individuen sind demzufolge rational und kalku-

---

1 Vgl. Lohoff 1993

2 Vgl. Lewed 2005 und Lewed 2010 sowie auch Wedel 2003

3 Vgl. Lohoff 2005

lierend handelnde Menschen, die die Welt daraufhin befragen, was sie ihnen zu geben in der Lage ist. Sie werden als vereinzelte Einzelne konstituiert, die angehalten sind, ihre privaten Interessen gegen die übrigen privat Interessierten in der Konkurrenz durchzusetzen. Die Charaktermaske, in der die Menschen auf diese Weise agieren, ist der Wirtschaftsmensch – der *homo oeconomicus*. Nicht ganz zu Unrecht ist diese Figur, die manchmal auch als »rationaler Aktor« bezeichnet wird, daher zum Ausgangspunkt vieler handlungsorientierter Sozial- und Wirtschaftswissenschaften geworden.

Das Handeln des rationalen Aktors hat somit »wesentlich mit Mitteln und Zwecken zu tun, mit der Angemessenheit von Verfahrensweisen an Ziele, die mehr oder minder hingenommen werden und sich vermeintlich von selbst verstehen« (Horkheimer 2008 [1946], S. 27). Es geht um »logisches, kalkulatorisches Vermögen« (ebd., S. 29) und mithin um die Fähigkeit des Subjekts, die um ihn herum angeordnete Objektivität zu erfassen, zu bewerten und sich strategisch im eigenen Interesse zu ihm zu verhalten. Vorausgesetzt ist so neben der Existenz der Gesellschaft als einer warenproduzierenden auch die Existenz der Subjekte als »vereinzelte Einzelne«, als alleine auf sich bezogene Monaden der Konkurrenz. In dieser Vereinzelung beziehen sie sich auf die je Anderen, indem sie sich gemeinsam den von ihnen geschaffenen Sachlogiken von Ware und Geld unterwerfen.[4]

Diese Unterwerfung bringt es dann freilich mit sich, dass Individualität in einem emphatischen Sinne gar nicht möglich ist. Denn sie verlangt nach Eindeutigkeit. Jedes Individuum muss über eine persönliche Identität – von Erikson als Ich-Identität bezeichnet – verfügen. Diese Identitätsform, die mit der Logik der warenproduzierenden Moderne einhergeht, unterscheidet sich von anderen Vorstellungen des In-der-Welt-Seins, die sich im Unterschied zur monokausalen Ich-Identität durch eine gewisse Mehrdeutigkeit auszeichnen.[5] Ich möchte im Folgenden einige Besonderheiten der modernen Ich-Identität herausarbeiten und

---

[4] Vgl. Trenkle 2019

[5] Innerhalb der Sozial- und Kulturwissenschaften wird dies als Ambiguität bezeichnet. Vgl. hierzu beispielhaft Bauer 2011, S. 26ff.

zeigen, wie sie mit den Formprinzipien der kapitalistischen Moderne verwoben ist. Daher werde ich zunächst noch einmal auf die kategoriale Bedeutung der ich-identischen Subjektivität innerhalb der Kategorien der Kritik der Politischen Ökonomie eingehen. Im weiteren Verlauf des Aufsatzes komme ich dann auf historische Transformationen dieser Subjektivität sowie deren Ursachen und Begleiterscheinungen zu sprechen.

2. Ich-Identität im System der Kritik der Politischen Ökonomie

Die kapitalistische Gesellschaft zeichnet sich gegenüber den Gemeinwesen vor ihr dadurch aus, dass die Menschen hier auf sich selbst zurückgeworfen sind. Als vereinzelte Einzelne können sie auf die Reichtümer der Gesellschaft nur über einen Umweg zugreifen: Sie müssen Waren produzieren und diese an andere verkaufen. Sie stellen Dinge nicht für sich oder ein konkretes Gemeinwesen her, sondern für anonyme Andere. Damit entrückt ihnen ihr sozialer Zusammenhang, denn sie stellen den Bezug zu Anderen nunmehr nur noch über die von ihnen produzierten Sachen her. Es kommt zu einem für den Kapitalismus spezifischen Phänomen der Versachlichung bzw. Verdinglichung gesellschaftlicher Verhältnisse.[6] Zugleich kommt der Tätigkeit zur Herstellung dieser Waren, der Arbeit, eine besondere Bedeutung zu. Sie etabliert eine historisch-spezifische Form gesellschaftlicher Vermittlung (von Marx Wert genannt), die nur deshalb notwendig wird, weil die Individuen einander vereinzelt gegenübertreten.[7]

Für die Einzelnen fungieren die von ihnen produzierten Dinge als Mittel, um Zugriff auf gesellschaftlichen Reichtum zu bekommen. Der übergeordnete Zweck des verselbständigten Systemzusammenhangs besteht dagegen in der stetigen Selbstvermehrung des Werts. So entsteht im Kapitalismus etwas, das andere Sozialsysteme nicht kennen und das historisch einmalig ist: eine Sphäre der gesellschaftlichen Vermittlung, in der die Einzelnen als Einzelne produzieren und diese Produktion wiederum Moment eines abstrakten gesellschaftlichen Zusammenhangs ist. Diese Sphäre bezeichnen wir für gewöhnlich als Ökonomie.[8]

6 Vgl. MEW 23, S. 89ff.; Postone 2003, S. 213ff.

7 Vgl. Postone 2003, S. 213ff.

8 Vgl. Bierwirth 2013, S. 12ff.; Charakteristisch ist zudem die sich immer wieder herstellende Identität des Werts. Dieser nimmt zwar im Prozess der Wertverwertung alle möglichen Inhalte und Erscheinungsformen an; als Ausgangs- und Endpunkt der Bewegung bleibt er aber stets mit sich identisch.

Der Prozess der Vermittlung impliziert eine fundamentale Verkehrung. Zentral für die hier behandelte Fragestellung ist, dass die privat geleistete Arbeit zugleich auch gesellschaftlich-allgemeine Arbeit darstellt. Das bedeutet aber nichts anderes, als dass die Arbeit der Einzelnen als Produktion für sich, als Privattätigkeit, zugleich »Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form«[9] ist. Die Einzelnen produzieren als Einzelne isoliert vom Gesamtzusammenhang, und ihre Produktion reproduziert ihre Vereinzelung. Die Objektivität der gesellschaftlichen Vermittlung, d.h. die Allgemeinheit und Identität der Arbeit und des Werts ist demnach identisch mit der identitären Form der Privatheit. Für das Oberflächenbewusstsein dagegen erscheint diese Existenzweise der vereinzelten Individuen mit einer Ich-Identität als überhistorisch gültig.[10]

Es gilt diesem Bewusstsein als selbstverständlich, dass die Individuen als solche mit den anderen Individuen gleich sind und somit über eine gesellschaftlich-allgemeine Identität verfügen: Sie sind identisch, weil sie alle Individuen sind. Die Konstitution der kapitalistischen Gesellschaft impliziert zudem die Vorstellung, dass die auf sich gestellten Menschen vor der Aufgabe stehen, sich eine ihnen fremd und feindlich gegenüberstehende Welt aneignen zu müssen, um überleben zu können. Natur erscheint dabei als etwas von den Menschen Getrenntes, auf das diese äußerlich (objekthaft) zugreifen können.[11]

Auch andere Menschen werden für sie im Zuge dieses Prozesses etwas Fremdes, und es gilt, sich ihrer äußerlich zu bedienen, sie als Objekt zu begreifen und zu benutzen.[12] Zu diesem Zweck müssen die Menschen als einzelne Menschen identifiziert werden. Sie werden als Subjekte auf ihren Begriff gebracht und mit sich identisch gesetzt und wechselseitig zu reinen Objekten im zwischenmenschlichen Warenverkehr gemacht. In beiden Fällen muss aber – wie immer beim identifizierenden Denken – von den spezifischen Besonderheiten der jeweiligen Individuen abstrahiert werden. Sie zählen nur insofern, als sie

9 Vgl. MEW 23, S. 73

10 Vgl. Bolay/Trieb 2013, S. 65f.

11 Vgl. Merchant 1980, S. 177ff.

12 Vgl. Trenkle 2019 sowie Fromm 2017 [1941], S. 41

in den gesellschaftlichen Funktionen aufgehen. Alle anderen Regungen, alle unpassenden Leidenschaften und Bedürfnisse hingegen werden »abgespalten« und unsichtbar gemacht.[13]

Diese Ich-Identität wurde in der formkritischen Diskussion oftmals als »Ergebnis einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis, eines historischen Produktionsverhältnisses«[14] dechiffriert. In diesem Sinne wäre sie der subjektive Ausdruck eines objektiven Verhältnisses, nämlich der Gleichsetzung der Arbeitsprodukte. Tatsächlich aber ist sie nicht einfach die Folge einer gesellschaftlichen Struktur, sondern selbst die Reproduktionsinstanz dieser Struktur. Erst durch die spezifische Organisiertheit der Gesellschaft (die in der Vereinzelung der Individuen besteht) wird die Tätigkeit der Einzelnen als Privatarbeit, die sich zugleich auch als gesellschaftlich-allgemeine Arbeit darstellt, gesetzt. Auf diese Weise werden ihre Bedürfnisse zu Privatinteressen. In gleicher Weise realisiert sich aber auch die Individualität als gesellschaftliche Form: die Vorstellung ebenso wie die gelebte Praxis, ein jenseits von Zeit und Raum mit sich identisches Individuum, eine »Person«[15] zu sein.

[13] Vgl. Adorno 2003 [1970], S. 142f., Schäfer 2017, S. 89ff. sowie Lohoff 1993

[14] Bolay/Trieb 1988, S. 65

[15] Bereits der Begriff der Person verweist auf die rechtsförmig gestalteten Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft, die mit »Person« die Individuen nur insofern adressiert, als sie geschäftsfähig im Sinne des bürgerlichen Gesetzbuchs sind. Darüber hinaus ist es auch in juristischen Konstrukten möglich, Geschäftsfähigkeit zu erlangen, das bürgerliche Recht spricht dann von »juristischen« im Unterschied zu »natürlichen« Personen.

3. Zum Begriff der Ich-Identität

Der Begriff der Ich-Identität ist vor allem durch Erik H. Erikson in die gesellschaftskritische Diskussion eingeführt worden. Sie beschreibt eine bestimmte Form des Weltbezugs, die gemäß Erikson wie folgt gekennzeichnet wird:

> »Das bewußte Gefühl, eine persönliche Identität zu besitzen, beruht auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen: der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit, und der damit verbundenen Wahrnehmung, daß auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen. Was wir hier Ich-Identität nennen wollen, meint also mehr als die bloße Tatsache des Existierens, vermittelt durch persönliche Existenz; es ist die Ich-Qualität dieser Existenz.«[16]

Erikson markiert Ich-Identität durch zwei aufeinander verwiesene Aspekte. Zum einen betont er die Ebene der Selbstwahrnehmung, also der »Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit«. Zum anderen verweist er auf die Fremdwahrnehmung, also das Erkennen dieser Gleichheit und Kontinuität durch andere. Wir haben es demnach mit einem wechselseitigen Verhältnis von Selbst- und Fremdwahrnehmung zu tun. Damit ist die Vorstellung von Ich-Identität auch bei Erikson bereits sozial eingebunden. Allerdings bezieht sich Erikson auf die Oberfläche moderner sozialer Beziehungen und setzt diese als überhistorisch gültig. Eine theoretische Rückkoppelung der Ich-Identität auf die Formen warenförmiger Beziehungen findet bei ihm nicht statt.[17]

Das Aufrechterhalten der Ich-Identität als Synthesis-Leistung ist für das Alltagsleben und die Sicherstellung der psycho-individuellen Reproduktion von hoher Bedeutung. Wenn sie nicht mehr gewährleistet werden kann, kommt es zu Phänomenen, die in der Psychologie beispielsweise als schizophrene Störung beschrieben werden. In diesen Fällen gelingt es nicht mehr, die Identität des

[16] Erikson 1977 [1959], S. 18

[17] Zur Kritik an Erikson aus dieser Perspektive vgl. Ottomeyer 1974, S. 85ff. sowie Bolay/Trieb 1988, S. 147

eigenen Ichs über verschiedene soziale Situationen hinweg aufrechtzuerhalten.[18] Die Notwendigkeit der Ich-Synthese liegt in der Struktur der Warengesellschaft begründet und bildet zugleich ihre Voraussetzung. Sie ist nicht nur, wie Bolay/Trieb es formulieren, »primär durch das Erfordernis beherrscht, sich trotz persönlicher und gesellschaftlicher Wandlungen als kontinuierlich und gleich zu erfahren und darzustellen«.[19]

Die Erfahrung der Ich-Identität ist nicht einfach die Folge einer alles beherrschenden gesellschaftlichen Struktur, sie ist gleichsam die Voraussetzung dieser Struktur. Die Bedeutung der Ich-Identität spiegelt sich an der gesellschaftlichen Oberfläche an unterschiedlichen Punkten. So macht etwa die Notwendigkeit als VertragspartnerIn im Rechtsgeschäft erscheinen zu können, eine Identität in Zeit und Raum unabdingbar. Doch auch die vielfältigen Identitätsaspekte jenseits der reinen Rechtssubjektivität (Geschlecht, Nationalität, Religion etc.) spielen eine (sich stetig wandelnde) Rolle für das In-der-Welt-Sein der Individuen.

Insofern ist die Ich-Identität auf der Ebene gesellschaftlicher Formbestimmungen angesiedelt. In Bezug auf sie sind alle Individuen miteinander gleich, weil sie alle Individuen sind. Als Form bleibt sie jedoch seltsam leer, und es braucht einen Inhalt, der sie füllen kann. Ebenso wie der Wert den konkreten Gebrauchswert einer anderen Ware benötigt,[20] um sich selber darstellen zu können, können auch die ich-identischen Menschen erst zu Individuen werden, wenn sie sich mit konkreten anderen Menschen, mit deren Lebensläufen und Besonderheiten vergleichen.

Dieser Inhalt ihrer gesellschaftlichen Identität ist es, der sie als Individuen miteinander gleichsetzt *und* sie voneinander (unter)scheidet. In der Zeitdimension drückt sich dies in der Ausbildung einer Biographie, eines Lebenslaufes, aus. In »räumlicher« Dimension müssen die verschiedenen sozialen Bezüge, in denen

[18] Vgl. Ottomeyer 1974, S. 87; Wulff hat herausgearbeitet, dass sich Gesellschaften, in denen diese Ich-Identität nicht in der Form vorherrschend ist wie im Westen, durch ein tendenzielles Fehlen von sog. »Ich-Störungen« auszeichnen. (vgl. Wulff 1969)

[19] Bolay/Trieb 1988, S. 152

[20] Vgl. MEW 23, S. 70ff.

sich das moderne Individuum innerhalb der funktional differenzierten Moderne bewegt, auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Die stetige Veränderung der eigenen Biographie und die stete Veränderung der Gesellschaft halten die Ich-Synthese dabei stets auf Spannung und lassen sie zu einem zunehmend prekären und krisenhaften Prozess werden.[21]

[21] Vgl. Ottomeyer 1974, S. 86 sowie Bolay/Trieb 1988, S. 152. Beiden Darstellungen fehlt freilich die Unterscheidung in Form und Inhalt kapitalistischer Vergesellschaftungspraxen.

4. Differenzialdiagnose

Um die Spezifik der modernen Ich-Identität besser zu verstehen, kann ein Vergleich dieser Besonderheit mit anderen Formen der Selbstwahrnehmung hilfreich sein. Wir finden solche Beispiele in Berichten von Gemeinwesen, die nicht oder nur unvollständig unter die kapitalistische Totalität subsumiert sind. Dabei geht es nicht darum, diese alternierenden Varianten als »besser« oder »natürlicher« zu verklären. Die Darstellung soll lediglich deutlich machen, wie vielfältig das In-der-Welt-Sein grundsätzlich gedacht werden kann.

Marshall Sahlins beschreibt vielfältige Formen von Verwandtschaftsbeziehungen innerhalb nichtmoderner Sozialwesen, in denen die Grenze zwischen dem Ich und der Gruppe der Verwandten verschwimmt. Er zitiert ethnografische Berichte, in denen von einem »transpersonalen Selbst« gesprochen wird, und die nahelegen, dass in diesen Sozialwesen vom Ich als »einem Ort gemeinsamer gesellschaftlicher Beziehungen oder geteilter Biographien« ausgegangen wird.[22] Er berichtet von (Selbst-)Wahrnehmungskonzepten in der südindischen Vormoderne und bezieht sich dabei auf den Anthropologen McKim Mariott, der schreibt: »Personen – einzelne Akteure – werden in Südindien nicht als ›Individuen‹ verstanden, das heißt als unteilbare und begrenzte Einheiten, so wie das in der westlichen Gesellschaftstheorie und Psychologie üblich ist und wie es für den Alltagsverstand gilt. Dagegen scheint es, dass in Südindien Personen generell als ›Dividuen‹, also als ›teilbar‹ aufgefasst werden. Um zu existieren, nehmen Dividuen heterogene materielle Einflüsse in sich auf.«[23] Auf diese Weise, so Sahlins, »werden andere zu Eigenschaften der eigenen Existenz und umgekehrt«.[24]

Erfahrungen werden auf diese Weise nicht eindimensional als individualisiertes Ich-Phänomen gedacht, sondern zu einem vielschichtigen, schillernden Phänomen. Hier herrscht nicht die klare Zuordnung von Ich und Du, von Indi-

[22] Vgl. Sahlins 2017, S. 92

[23] Vgl. McKim Marriott: Village India; zit. n. Sahlins 2017, S. 93

[24] Sahlins 2017, S. 94

viduum und Gruppe, vor. Die Vorstellung des Miteinanders von Individualität und Kollektivität weist vielmehr Momente der Ambiguität, der Mehrdeutigkeit auf. Was mir geschieht, ist in dieser Vorstellungsweise nicht nur etwas, das für mich, sondern etwas, das für alle von Belang ist. Das gilt bis hin zu Fragen der körperlichen Verfassung oder gar des Todes.[25] In diesem Sinne kommt Sahlins zu dem Schluss: »Für den größeren Teil der Menschheit ist ein Eigeninteresse, so wie wir es verstehen, im normativen Sinne widernatürlich. Es wird als Wahnsinn oder Hexerei betrachtet, schreit nach Ächtung, Hinrichtung oder wenigstens Therapie. Viel eher denn als vorgesellschaftliche menschliche Natur wird derlei Selbstsucht in der Regel als Verlust von Menschlichkeit verstanden, die die wechselseitigen Beziehungen des Seins, die wiederum die menschliche Existenz ausmachen, außer Kraft setzt.«[26]

Diese Ambiguität von Gesellschaft und Weltwahrnehmung ist aus einer modernen Perspektive nur schwer vorstellbar. Viele AutorInnen bedienen sich daher klassisch moderner Binaritäten (Individualität – Kollektivität), um diese Differenz zu markieren. Das gilt auch für Erich Wulff. Er beschreibt in seinen Analysen über die vietnamesische Gesellschaft der 1960er-Jahre ebenfalls Phänomene, die sich deutlich von der Selbstverständlichkeit einer Ich-Identität abheben, wie sie in den modernen kapitalistischen Gemeinwesen vorherrschend ist. Statt dieser machte Wulff während seiner langjährigen Studien in Vietnam die Vorstellung objektiver Ordnungen aus, die das Leben aller Menschen der jeweiligen Großgruppe bestimmen. Nur diese seien von Relevanz, den einzelnen Menschen hingegen käme lediglich die Aufgabe zu, bereits festgelegte Rollen auszufüllen, um so diesen Ordnungen zum Gelingen zu verhelfen. »Wichtig«, so Wulff, »ist die kollektive Ordnung und ihre Artikulation in Sozialrollen, nicht das Individuum in seiner Einzigartigkeit; wichtig ist das Ritual, die Zeremonie, und nicht der Effekt einer Handlung.«[27]

[25] Vgl. Sahlins 2017, S. 94ff.

[26] Sahlins 2017, S. 97f.

[27] Wulff 1969, S. 237

Diese binäre Zuordnung (Vormoderne = kollektivistisch; Moderne = individualistisch) hat in der gesellschaftskritischen Debatte nicht selten dazu geführt, in gemeinschaftsbezogene Momente der Vormoderne emanzipatorische Vorstellungen über eine postkapitalistische Gesellschaft zu projizieren. Diese Perspektive übersieht freilich, dass die »Kollektivität« der Vormoderne selbst durch vielfältige personale Herrschaftsstrukturen gekennzeichnet war. Dazu kommt, dass eine solche Unterordnung des Individuums unter das Kollektiv immer bereits die Existenz dieser Binarität und damit das Vorhandensein eines Vereindeutigungs-Mechanismus voraussetzt.

Trotz allem lassen sich aus den Studien von Wulff eine Reihe weiterführender Erkenntnisse ziehen. Die Weltsicht der traditionellen vietnamesischen Gesellschaften drückt sich in verschiedenen Elementen des vietnamesischen Soziallebens aus – und wird durch diese gleichsam sichergestellt. Als erstes dieser Elemente greift Wulff die Sprache heraus und schildert am Beispiel des Satzes »Du gehst nach Hué«[28] die Spezifika der vietnamesischen Sprache: »Der Satz ›Du gehst nach Hué‹ ist ins Vietnamesische nicht direkt übersetzbar, und zwar deshalb, weil es das Wort ›Du‹ in dieser Sprache nicht gibt. Genauer gesagt, gibt es dafür mehrere Worte, aber keinen Allgemeinbegriff. Das deutsche ›Du‹ verlangt also präzisiert zu werden. Wenn der Angesprochene ein Rikscha-Kuli ist, der Sprecher jedoch ein Angehöriger der Oberklasse, müßte es mit ›bäc‹, Onkel väterlicherseits, übersetzt werden; sprechen zwei Gleichrangige miteinander, legt sich das Wort ›anh‹, älterer Bruder nahe; redet ein Untergebener einen Vorgesetzten an, so wird er das Wort ›öng‹, Herr, ursprünglich Großvater, vorziehen. Einen Allgemeinbegriff gibt es aber ebenso wenig für das Wort ›Ich‹. Auch ›ich‹ bin entweder Herr (Großvater), kleiner oder großer Bruder, Onkel, Meister, Sklave, je nach der Rollensituation, in die ich durch das Verhältnis zu meinem jeweiligen Gesprächspartner gerade versetzt werde.«[29]

[28] Hué ist eine Großstadt in Zentralvietnam, war bis 1945 deren Hauptstadt und beherbergt die sog. »Verbotene Stadt«, ein UNESCO-Weltkulturerbe.

[29] Wulff 1969, S. 238

Innerhalb der vietnamesischen Sprache wird also auf die konkrete Identifizierung und damit auf die Personifizierung des Pronomens verzichtet. Damit bleibt, wie Wulff weiter ausführt, die Zuordnung, wer genau sich nun auf den Weg machen muss, uneindeutig. Verschiedene Menschen können in die Hauptstadt gehen. Er erläutert dies an dem Beispielsatz »Anh di Hué«:

> »Die Genauigkeit der Formulierung bezieht sich nicht auf das Faktum, wer nun im einzelnen nach Hué geht, ich, Du oder er, sondern auf die Feststellung, daß es der Sprecher oder ein ihm Gleichrangiger ist. Die weitere Präzisierung muß sich aus der konkreten Situation ergeben, in der ein solcher Satz fällt; sie ist, gegenüber der Feststellung der Gleichrangigkeit, auch relativ nebensächlich. Ein Gleichrangiger muß nach Hué, welches Individuum es im einzelnen auch sei. Die identische Rolle, personenindifferent als ›anh‹ ausgedrückt, bündelt und benennt also auch im sprachlichen Bereich mehrere verschiedene Individuen, nicht aber bündelt ein einziges identisches Individuum in bestimmter (erster, zweiter oder dritter) Person [...] eine Anzahl verschiedener möglicher Rollen. Das Ich des einzelnen wird also auch sprachlich durch seine Sozialrolle artikuliert, nicht durch seine subjektive Individualität. In einem solchen Gebrauch der persönlichen Fürwörter zeigt sich die Tendenz zur Einordnung des einzelnen in die von der Situation nahegelegte Rollenfunktion«.[30]

Wulff thematisiert die Möglichkeiten und Mehrdeutigkeiten, die sich durch das »personenindifferent[e]« ›anh‹ ergeben, als Vorherrschaft der »Sozialrolle« vor der »subjektive[n] Individualität«. Daher konstituiert die vietnamesische Sprache in ihrer Lesart einen Weltbezug, der im Wesentlichen auf kollektive Normen und Zusammenhänge fokussiert, dem einzelnen Individuum aber keine sonderliche Aufmerksamkeit schenkt und es lediglich relational, als Ausdruck vorgegebener Strukturen benennen kann. Dadurch entgeht ihm allerdings die zentrale Differenz, nämlich dass gerade die Aufspaltung der Welt in diese beiden Funktionspole fehlt.

[30] Wulff 1969, S. 239. Rudolf Wolfgang Müller hat diese Beschreibung aufgegriffen und um recht ähnliche Beispiele aus dem japanischen Kontext erweitert. Vgl. Müller 1981, S. 245ff.

Als zweiten Pfeiler der Herstellung einer nicht vom Ich ausgehenden Identitätsvorstellung benennt Wulff die traditionellen vietnamesischen Familienstrukturen. Hier wächst das Kind in einer erweiterten Großfamilie auf. Diese gebe den Kindern eine Vielzahl von potentiellen Identifikationsmöglichkeiten, verringere die Abhängigkeit von Vater und Mutter und bediene sich zudem der Formen gewohnheitsmäßiger Kollektivität, die eine Vorstellung einer abgegrenzten Ich-Identität gar nicht erst aufkommen lasse. Er argumentiert in einer psychoanalytischen Tradition, dass sich die Ich-Identität als Verinnerlichung der Sozialcharaktere von Mutter und Vater herausbilde, was durch die Kollektivität der Großfamilie unterlaufen werde. Dabei übernimmt er auch an dieser Stelle die selbstverständlich vorausgesetzte Binarität von Individualität und Kollektiv. Dementsprechend fasst er die aufscheinende psychosoziale Ambiguität, die sich mehr durch fehlende Trennschärfe denn durch eine Umkehrung der Hierarchie (von Individualität und Kollektiv) auszeichnet, als »Gruppen-Ego«:

> »Das Ergebnis solcher Sozialisationspraktiken in der frühen Kindheit ist ein ›Gruppen-Ego‹, ein Ich, bei dem der Wunsch, ein Objekt zu besitzen, gewöhnlich von dem Wunsche begleitet ist, es (mit den Angehörigen seiner Gruppe) zu teilen; bei dem die Trennungslinien zwischen den Objekten wie zwischen den ›Individuen‹ vage bleiben, und dem das uns geläufige Beharren, ja Sich-Versteifen auf eine ›private‹ Intimsphäre, einen Bereich absoluter Eigenverfügbarkeit (der Gedanken-, Gefühls- und Empfindungswelt, der eigenen körperlichen Vorgänge [etc.]) ziemlich fremd bleibt.«[31]

Das Zentrale an seiner Beschreibung scheinen mir die »fehlenden Trennungslinien« und die sich daraus ergebenden Mehrdeutigkeiten zu sein, die sich von der der kapitalistischen Moderne unterscheiden.

Die von Wulff geschilderten Erfahrungen setzen sich fort in den traditionellen vietnamesischen Wohnformen, die Wulff als dritten »Sozialisationsfaktor« anführt. Diese traditionellen Häuser bzw. Wohnungen bestehen aus nur einem

[31] Wulff 1969, S. 240f.; unabhängig von der konkreten psychoanalytischen Herleitung erscheint mir der grundsätzliche Zusammenhang zwischen einer spezifischen Selbstkontrolle, den zugehörigen Schamgefühlen und der Ausbildung einer Ich-Identität (wie er ja beispielsweise auch von Norbert Elias geschildert wird) naheliegend.

Raum, der bestenfalls in einzelne Winkel oder Ecken aufgeteilt ist, grundsätzlich aber von allen gemeinsam genutzt werde. Auch sei es nichts Ungewöhnliches, wenn FreundInnen, Verwandte oder NachbarInnen das Haus beträten. Die Folgen dieser gewohnheitsgemäß erfahrenen Lebensrealitäten liegen auf der Hand:

> »Im vietnamesischen Haus spielt sich alles, einschließlich des elterlichen Sexuallebens, in der ›Intimität‹ der erweiterten Familie und unmittelbaren Nachbarschaft ab. [. . .] Eine solche häusliche Umgebung ist natürlich nicht dazu angetan, so etwas wie eine ›individuelle Intimsphäre‹ als Idee oder als Bedürfnis auszubilden.«[32]

Die Kollektivität der Großfamilie und die Einheit der Wohnung wirken sich dann auch auf die spezifischen Spiele der Kinder und deren Umgang mit Spielzeug aus. Dieses sei weitestgehend nicht im privaten Besitz einzelner Kinder, sondern gehöre allen im Hause Lebenden. Konflikte um die konkrete Nutzung einzelner Spielsachen werden dann durch den sozialen Status der Kinder innerhalb der Familie entschieden. Rangniedrigere Kinder etwa von »Dienstboten« oder »von im Hause wohnenden verarmten Verwandten« geben die Spielsachen ab, wenn ranghöhere Kinder sie beanspruchen.[33]

Diese Sozialisationsbedingungen unterscheiden sich recht offensichtlich sehr deutlich von denen innerhalb der warenförmig organisierten Gesellschaften. Hier gilt die Einübung von »meins« und »deins«, die Ziehung klarer Grenzen und die Herstellung von Eindeutigkeit als zentrale Übung zur Erlangung der ›ratio‹ als kapitalistisch geerdeten Handlungsmodus.

[32] Wulff 1969, S. 242

[33] Vgl. Wulff 1969, S. 242

5. Freiheit und Furcht

Den Wandel von einem transpersonalen Selbst, das in vormodernen Gemeinwesen vorherrschte, zur modernen Vorstellung von Identität illustriert Carolyn Merchant anhand einer Anekdote aus der Region des heutigen Sachsen.[34] Hier sei im 15. Jahrhundert eine Vorstellung vorherrschend gewesen, die in der Natur eine »nahrungsspendende Mutter« erkennen wollte. Daher sah sich der Bergbau (wie auch in weiten Teilen des übrigen Mitteleuropa) stets dem Vorwurf ausgesetzt, diese »Mutter Natur« zu verletzen. Einem Bergmann wurde dies nun zum Vorwurf gemacht, woraufhin dieser wie folgt reagierte:

> »Zu seiner Verteidigung führte der Bergmann aus, daß die Erde keine wahre Mutter sei, sondern eine böse Stiefmutter, die die Metalle in ihrem Innern versteckt und verbirgt, anstatt sie dem Menschen zur Verfügung zu stellen. [. . .] Der Bergmann, der diese neuen kommerziellen Aktivitäten verkörpert, verkehrt das Bild von der nahrungsspendenden Mutter in das einer Stiefmutter, die boshafterweise ihren braven und bedürftigen Kindern ihren Überfluß vorenthält.«[35]

Die sozialen Zusammenhänge dieser Zeit sind noch durch die Vorstellung einer Einbettung der Menschen in soziale Zusammenhänge geprägt (während das Bild von der Stiefmutter einen ersten Versuch darstellt, diese zu überwinden). Durch diese sozialen Zusammenhänge bekommen die Menschen Bedeutung und

[34] Bei Merchant klingt die zur Romantisierung neigende Haltung an, das in der Gemeinschaft aufgehende Individuum sei ein anzustrebender Zustand. Das Aufgehen in der Gemeinschaft bzw. der Natur wird dann nicht als Horror mangelnder Individualität interpretiert, sondern wird romantisiert als unvermitteltes Eingebundensein in ein organisches Ganzes. Hierbei handelt es sich wohl um die Wunschprojektion des abstrakten Individuums nach einem entlastenden Unmittelbaren. Obwohl Merchant (ebenso wie Fromm, auf den ich gleich zu sprechen komme) auf diese Weise die historischen Verhältnisse verklärt, weist sie auf eine zentrale Differenz in den sozialen Beziehungen hin. An dieser Stelle geht es mir ausschließlich um diese Veränderung durch die »Entbettung« der Individuen aus der vormodernen Herrschaftslogik und ihre Transformation in die moderne Logik der Warenproduktion und der subjektlosen Herrschaft.

[35] Merchant 1987, S. 45

werden durch sie (meist eher schlecht als recht) am Leben erhalten. Sie sind noch keine Individuen, sondern erfahren die Welt als Teil einer ihnen vorausgesetzten Gruppe:

> »Diese Identität mit der Natur, der Sippe, der Religion gibt dem einzelnen auch Sicherheit. Er gehört zu einem strukturierten Ganzen, er ist darin verwurzelt und hat darin seinen Platz, den ihm niemand streitig macht. Er kann durch Hunger oder Unterdrückung leiden, aber er leidet nicht an dem Allerschmerzlichsten – an völliger Einsamkeit und Zweifel.«[36]

Mit der Durchsetzung der modernen Warenproduktion werden die Menschen jedoch aus diesen Zusammenhängen herausgerissen und werden »frei«. Diese Freiheit hat jedoch einen doppelten Charakter: sie sind einerseits frei von allen feudalen Banden, von Leibeigenschaft und Fürstenherrschaft; sie sind andererseits jedoch ebenso frei von allen kulturellen Selbstverständlichkeiten, die ihnen (wenn auch innerhalb eines stark herrschafts- und gewaltförmigen Gemeinwesens) ein Überleben garantieren.

Der erste Aspekt dieser Freiheit repräsentiert die Handlungsmöglichkeiten des modernen Individuums. Seine Möglichkeit, auf gesellschaftliche Ressourcen zuzugreifen, ist dabei potentiell unendlich. Sie manifestiert sich nicht zuletzt im Geld als dem Medium, das Zugriff auf alle gesellschaftlichen Reichtümer verspricht. Der reale Zugriff ist dabei jedoch stets von der Menge an Geld begrenzt, über die das jeweilige Individuum verfügt. Um sich dem Ziel eines tatsächlichen Zugriffs auf alle Reichtümer zu nähern, muss es diese Menge an Geld erhöhen. Auf diese widersprüchliche Konstitution der kapitalistischen Geldmonade hat bereits Marx im »Kapital« hingewiesen:

> »Der Trieb der Schatzbildung ist von Natur maßlos. Qualitativ oder seiner Form nach ist das Geld schrankenlos, d.h. allgemeiner Repräsentant des stofflichen Reichtums, weil in jede Ware unmittelbar umsetzbar. Aber zugleich ist jede wirkliche Geldsumme quantitativ beschränkt, daher auch nur Kaufmittel von beschränkter Wirkung. Dieser Widerspruch zwischen der quantitativen Schranke und der qualitativen Schrankenlosigkeit des Geldes

[36] Fromm 2017 [1941], S. 32

> treibt den Schatzbildner stets zurück zur Sisyphusarbeit der Akkumulation. Es geht ihm wie dem Welteroberer, der mit jedem neuen Land nur eine neue Grenze erobert.«[37]

Das Geld ermöglicht es dem modernen Menschen, auf Weltmöglichkeiten zuzugreifen. Diese stellen sich für ihn als ultimativer Handlungsreiz dar: Möglichst viele Weltmöglichkeiten zu realisieren wird zur Triebfeder moderner Subjektivität. Marianne Gronemeyer und Hartmut Rosa haben plausibel zeigen können, dass dieser Aspekt einen subjektiv-kulturellen Motor zur Beschleunigung in der Moderne darstellt. Der Mensch kann nach Kappung der feudalen Bande nicht nur auf die ihn umgebende Welt zugreifen, er muss es sogar tun. Das rastlose »Arbeiten« wird so auch jenseits des Verwertungszwangs zu seinem subjektiven Zweck.

Der zweite Aspekt wirft demgegenüber die lebensbedrohende Frage auf, wie die Reproduktion des eigenen Lebens, wenn es in dieser Weise auf sich gestellt ist, möglich sein soll. Sehr anschaulich hat Eske Bockelmann diesen Punkt in einem Essay über die »Abschaffung des Geldes« aufgeworfen:

> »Als ich mit gut fünf Jahren erfuhr, ich würde später einmal – wie jeder – mein Geld selbst verdienen müssen, da durchzuckte mich als böse Gewissheit, erstens, das könne nicht gelingen, und zweitens, ich müsse deshalb zaubern lernen. Anders nämlich, so war mir bedrückend klar, würde ich es niemals zu all den Dingen bringen, die man so zum Leben braucht. Einen Beruf zu haben und dafür vieles können zu müssen, was ich jetzt noch nicht konnte, das war mir wohl vorstellbar. Aber dass davon die Zuteilung jenes immerfremden Stoffes abhängen sollte, der irgendwie von außen kam, offenbar noch über den Eltern stand und über ihren Berufen, und dass von diesem Stoff wiederum unmittelbar mein eigenes Überleben abhinge, das klang mir auf eine Weise bedrohlich, dass ich mich auf die Zauberei verwiesen sah.«[38]

[37] MEW 23, S. 147

[38] Bockelmann 2006

Tatsächlich sind dies nicht nur die Ängste eines Kindes, vielmehr wurden »Furcht« und »Angst« aus diesem Grunde zu zentralen Motiven der neuzeitlichen Philosophie.[39] Sehr grundlegend hat Erich Fromm diesen Zusammenhang herausgestellt, als er über den modernen Menschen und die zweite Seite von dessen »doppelter Freiheit« schrieb:

> »Aber gleichzeitig wird er auch von all jenen Bindungen frei, die ihm zuvor Sicherheit und ein Gefühl der Zugehörigkeit gaben. Das Leben läuft nicht mehr in einer in sich geschlossenen Welt ab, deren Mittelpunkt der Mensch war, die Welt ist grenzenlos und zugleich bedrohlich geworden. Dadurch, daß er seinen festen Platz in einer in sich geschlossenen Welt verliert, geht dem Menschen auch die Antwort auf die Frage nach dem Sinn seines Lebens verloren. Er fühlt sich von mächtigen, überpersönlichen Kräften, dem Kapital und dem Markt, bedroht. Die Beziehung zu seinen Mitmenschen, von denen jeder ein potentieller Konkurrent ist, wird feindlich und entfremdet. Er ist frei, das heißt, er ist alleine, bedroht von allen Seiten. [. . .] Der einzelne steht allein der Welt gegenüber [. . .] Die neue Freiheit mußte ein tiefes Gefühl der Unsicherheit und Ohnmacht, des Zweifels, der Verlassenheit und Angst wecken.«[40]

Mit der Durchsetzung von Moderne und Warenproduktion etabliert sich nicht nur die Vorstellung des Individuums als frei und ungebunden. Diese ist vielmehr damit verknüpft, dass sich nun neue Gefahren herauskristallisieren, mit denen dieses Individuum umgehen muss. Einerseits transformiert sich das Bild der Natur hin zu einer Vorstellung von der »Natur als Störung und Gesetzeslosigkeit.«[41] Natur wird nun als beständige Gefahr begriffen, als etwas, dem die Individuen ausgeliefert sind. Die Antwort des modernen Individuums auf

[39] Thomas Hobbes etwa wird der folgende Satz zugeschrieben: »Meine Mutter hat Zwillinge geboren: mich und die Furcht zugleich.« (Bauer/Matis 1988, S. 371; vgl. auch Vgl. Gronemeyer 1993, S. 20ff.)

[40] Fromm 2017 [1941], S. 51

[41] Merchant 1987, S. 18

diese Herausforderung ist »die Entstehung eines Überaktivismus, der sich im ungerichteten Streben, etwas zu tun, manifestiert.«[42]

Um das Ausgeliefertsein an die nunmehr fremde Natur zu bewältigen, muss das Individuum sich nach vorn orientieren, es muss seine Zukunft planen und in dem Bewusstsein leben, dass es, um auch morgen noch zu existieren zu können, seine Lebensbedingungen vorsorgend herstellen muss. Auf diese Weise entsteht die Vorstellung einer »vorsorgenden Herstellung der Lebensbedingungen«, wie sie dann innerhalb traditioneller marxistischer Theorien als anthropologische Grundkonstante des Menschseins der eigentlichen Theorieentwicklung vorangestellt wird.[43]

Diese Notwendigkeit ergibt sich auch aus dem zweiten Aspekt, den Fromm andeutet: Die anderen Menschen stehen dem freien Individuum nun als potentielle KonkurrentInnen gegenüber. Nicht nur die Natur, auch die anderen Menschen sehen die nunmehr Freien und Gleichen als GegnerInnen. Sie müssen stets davon ausgehen, dass diese ihnen nicht etwas Gutes, sondern im Zweifel etwas Schlechtes wollen. Um diese potentielle Gefahr kalkulierbar zu machen, entsteht die Vorstellung vom Interesse und dem interessengeleiteten Handeln als Grundlage moderner Handlungsrationalität. Dabei ist, wie in der *Krisis* bereits mehrfach angemerkt, »das Privatinteresse selbst schon ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse«, das nur mit den »von ihr gegebnen Mitteln erreicht werden kann, also an die Reproduktion dieser Bedingungen und Mittel gebunden ist.«[44]

Auf diese Weise lässt sich die moderne Subjektivität als eine Existenzform begreifen, die stets zwischen zwei Extremen pendelt: Einerseits ist das Subjekt extrem handlungsfähig, so handlungsfähig wie es Menschen in vorkapitalistischen Gesellschaften nicht waren. Grundsätzlich und prinzipiell können die Menschen als Subjekte auf alle Reichtümer zugreifen – sofern sie nur über ge-

[42] Bauer/Matis, S. 375

[43] Wir finden diese Vorstellung bereits bei Marx und Engels in der »Deutschen Ideologie«. Zu einer eigenständigen marxistischen Individualtheorie wurde sie dann insbesondere innerhalb der Kritischen Psychologie von Klaus Holzkamp et al. ausgebaut.

[44] MEW 42, S. 90; vgl. auch Bierwirth 2015

nügend abstrakt-gesellschaftlichen Reichtum verfügen. Insofern entwickeln sie eine Haltung zur Welt, die als Allmachtsgefühl beschrieben werden kann. Andererseits sind sie mit allen ihren Handlungen und Möglichkeiten immer den Widernissen der Akkumulation des Kapitals unterworfen und stehen aufgrund der Äußerlichkeit der Gesellschaft (die nun als etwas außerhalb der Individuen Existierendes wahrgenommen wird) stets vor der Gefahr, von allen Möglichkeiten der Gesellschaft abgeschnitten und somit absolut handlungsunfähig zu werden. Insofern entwickeln sie eine Haltung zur Welt, die als Ohnmachtsgefühl beschrieben werden kann. In ihrem realen Leben pendeln die Warensubjekte zwischen diesen beiden Gefühlslagen und Welthaltungen hin und her.[45]

[45] Von hier aus lassen sich zentrale Paradigmen der psychoanalytischen Trieblehre historisch reformulieren. sowohl eine narzistische Allmachtserfahrung als auch die Erfahrung der Ohnmacht angesichts der herrschenden Verhältnisse können nun als Reaktionen auf eine spezifische historische Konstellation (Kapitalismus) dechiffriert werden. Auf die Möglichkeit und Notwendigkeit einer solchen Rekonstruktion psychoanalytischer Kategorien haben bereits Erich Fromm (vgl. Fromm 1973 [1981]) sowie Theodor W. Adorno (vgl. Adorno 1952 [2003]) hingewiesen. In der wertkritischen Debatte sind erste Ansätze zu einer solchen Rekonstruktion von Robert Bösch (vgl. Bösch 2000) sowie Peter Samol (vgl. Samol 2016) vorgelegt worden.

6. Die Erweckung der Moderne aus der Theologie

Dem Individuum wird auf diese Weise zugleich eine aktive und eine passive Rolle zugeschrieben. Aktiv ist es, insoweit es sich die Natur unterwirft und Zugriff auf gesellschaftliche Reichtumspotenzen erwirbt, weil es (wie Marx es in den *Grundrissen* formuliert) den gesellschaftlichen Zusammenhang in Gestalt des Geldes in seiner Tasche mit sich herumträgt. Passiv ist es hingegen, insofern es sich selbst den gesellschaftlichen Verhältnissen und damit der Selbstbewegung der auf Vereinzelung, Arbeit und Geld aufbauenden Vergesellschaftungsform unterwerfen muss.

Auf diese Weise entsteht Subjektivität im modernen Sinne. Noch bis ins Mittelalter hinein verwies der Begriff des Subjekts, der seinem lateinischen bzw. griechischen Ursprung nach das Daruntergeworfene bzw. das Zugrundeliegende bedeutet, auf die besondere Bedeutung in der christlichen Theologie. Hier galt der Mensch als Gott unterworfen und insofern daruntergeworfen.[46] Gleichzeitig wurde das Göttliche abstrakt – der Christengott galt weniger als »menschenähnlich« oder gar in alltäglichen Interaktionen anwesend wie das noch bei den griechischen Göttern der Fall war. Es »trennt sich von der Welt, bleibt aber zugleich als das sie bestimmende Prinzip erhalten, welches bleibende Ordnung gewährleistet«[47] und übernimmt so die Aufgabe, zwischen der herrschenden Ordnung und den Menschen zu vermitteln. Auch die Menschen erscheinen nicht länger als Teil eines religiösen Kollektivs, sondern werden in den religiösen Konzeptionen von Luther und Calvin als einander gleiche Individuen der abstrakten Gottheit unterworfen.[48] Mit dem Übergang zur Moderne kam es somit zu einer »Transformation religiöser Muster«[49]. Die moderne Subjektivität hat ihre Wurzeln also auch im Religiösen. Diese Transformation spiegelt sich beispielhaft in der Philosophie von Descartes, dessen »Ich denke, also bin ich«

[46] Vgl. Lohoff 2005, S. 29f. sowie Greulen 1999, S. 22ff.

[47] Ulrich 2005, S. 36

[48] Fromm 2017 [1941], S. 80ff.

[49] Lohoff 2005, S. 22

den Beginn des Ich-Standpunkts in der neuzeitlichen Philosophie markiert. Das Ich markiert für Descartes den einzigen festen Punkt, der es überhaupt erlaubt, über die Welt zu reflektieren. Gleichzeitig übernimmt das Subjekt nun einen Teil dessen, was in der christlichen Theologie Gott zukam: Es ersetzt Gott als Vermittler zwischen dem Erkennenden und dem Gegenstand der Erkenntnis und wird so »zur Grundlage allen menschlichen Denkens, zur allgemein verbindlichen Erkenntnisform.«[50] So entsteht die Vorstellung und das Selbstbild vom Menschen als eigenständigem Subjekt, das als vernunftbegabtes und denkendes Wesen aus sich heraus in der Lage ist, die Welt zu erkennen und sich zu unterwerfen. Diese Unterwerfung freilich schließt auch die Möglichkeit ein, »sich selbst und sein Denken zu objektivieren und sich so auch seiner Identität innezuwerden«[51].

Während Descartes das Subjekt noch als reines Ich, als reines Denken konzipiert hat, verlagern sich die Widersprüche einer Gesellschaft, die ein solches abstraktes Ich hervorbringt, auf diese Weise in die Subjekte hinein. Es geht damit nicht bloß um eine »durch das reine Denken gestiftete Einheit bzw. Einheitlichkeit«, sondern vielmehr um das »Verhältnis eines Individuellen zu einem diesem fremden, ja antagonistischen Anderen der Gesellschaft«[52], dessen Formen das Individuum ebenso (freilich bewusstlos) hervorbringt wie es ihnen unterworfen ist. Es verlegt, mit anderen Worten, die Zwänge der Gesellschaft in sich hinein.[53]

---

[50] Lohoff 2005, S. 28

[51] Geulen 1999, S. 25

[52] Geulen 1999, S. 29

[53] Dieser Zusammenhang wird in der Psychoanalyse mit dem Begriff des Über-Ich reflektiert.

7. Die Natur als das Andere der Vernunft

Die Entbettung der Individuen aus ihrer vermeintlich organischen Zugehörigkeit zur Natur ging mit der Konstruktion eines neuen Naturbildes einher. Natur wurde nun als ständige Bedrohung wahrgenommen und rief so die Notwendigkeit ihrer Beherrschung auf den Plan. Die Natur galt als etwas, dessen Verhalten als nicht vorhersehbar war und das viele Gefahren barg. Angesichts dieser allgemeinen Furcht erschien es notwendig, die Natur möglichst umfassend und vollständig zu beherrschen. Naturbeherrschung galt als Ausdruck der menschlichen Vernunft. Auch hier, in der Betrachtung und dem Umgang mit der Natur, spiegeln sich die Momente von Allmacht und Ohnmacht.

Die Naturbeherrschung als Ausdruck menschlicher Allmachtsvorstellungen lässt sich anschaulich am Beispiel des Umganges mit der Natur an den absolutistischen Höfen zeigen.[54] Hier war die Beziehung zur Natur durch maximale Distanz und formvollendete Beherrschung geprägt. Die bekannten Barock-Gärten sind keine simplen Ausstellungen einzelner Blumen oder Bäume, sondern erhalten ihren Sinn aus der Anordnung unterschiedlicher »Natur«-Momente in dem großen Ganzen, das durch die vernunftbegabte Anwendung mathematischer und naturwissenschaftlicher Verfahren entstehen kann. Auf die Spitze getrieben wird dieses Arrangement von der höfischen Jagdgesellschaft. Diese lässt sich das Wild der anliegenden Ländereien durch eine klug inszenierte Treibjagd genau vor die Flinten treiben. Die Tiere werden so zum »Objekt freier Verfügung«[55]. Während sich also der Mensch als denkendes, handelndes und sich die Welt unterwerfendes Subjekt entdeckt, wird die Natur zum ganz Anderen, zu einem Fremden. Sie wird als zur Vernunft nicht fähig angesehen und muss ihr des-

[54] Hier könnte der Gedanke aufkommen, die Naturbeherrschung an den absolutistischen Höfen könne nichts mit der Systematik moderner, kapitalistischer Subjektivität zu tun haben, da diese noch vor der Durchsetzung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung datiert sei. Tatsächlich zählt der Absolutismus aber zur Durchsetzungsgeschichte einer abstrakten Allgemeinheit innerhalb der europäischen Gemeinwesen. (vgl. Bauer/Matis 1988, S. 190ff.)

[55] Böhme/Böhme 1985, S. 42

halb unterworfen werden. Sie ist »das Andere der Vernunft« und mithin die Nicht-Vernunft, das Irrationale.[56]

Nun hat der Mensch freilich einen Körper und ist somit selber Teil dieser »Natur«, in der er nun das ganz Andere erkennen will. Er kommt also nicht umhin, die Vorstellung einer Unterwerfung der Natur auch auf sich anzuwenden. Böhme/Böhme weisen darauf hin, dass diese Konstellation bereits bei Descartes angelegt ist. Dessen Aufteilung in die *res extensa* und die *res cogitans* läuft letztlich auf einen Körper – Geist – Dualismus hinaus, bei dem der Körper den verletzlichen, widerspenstigen und unberechenbaren Teil des Menschen repräsentiert, der durch den planenden, vernunftbegabten Geist zu unterwerfen ist.

In diesem logischen Kontext sind auch die Entstehung der modernen Medizin und die herausgehobene Bedeutung der Anatomie für die Entwicklung dieser Wissenschaft zu verorten.[57] Der veränderte Blick auf die Welt, der auf diese Weise entstand, lässt sich zudem durch die Entstehung eines neuen Realismus in der Kunst illustrieren. Hier wurden menschliche Körper nun zunehmend auf eben die Weise dargestellt, wie sie sich dem wissenschaftlichen Blick der medizinischen Wissenschaft darstellten.[58] Nun ist leicht ersichtlich, dass diese widersprüchliche Konstellation für das (entstehende) bürgerliche Subjekt nicht leicht zu verarbeiten ist. Definiert es sich doch einerseits über seine Identität und seine Begabung zur Vernunft, ist es doch immer auf die Zugehörigkeit zur Sphäre der Natur verwiesen. Auf diese Weise ist es selbst stets Teil der Irrationalität und droht so an den selbstgesetzten Ansprüchen zu scheitern. In der bürgerlichen Philosophie des deutschen Idealismus, namentlich bei Kant, spiegelt sich diese widersprüchliche Konstitution in der Konstruktion der Kategorie eines »freien Willens«, der der Natur und ihren Gesetzen entgegengesetzt wird und sie beherrschen soll.[59]

[56] Böhme/Böhme 1985, S. 50
[57] Böhme/Böhme 1985, S. 51ff.
[58] Böhme/Böhme 1985, S. 53
[59] vgl. Lewed 2005, S. 104

8. Das Andere der Freiheit

Das bürgerliche Subjekt löst dieses Problem, wie eingangs bereits angedeutet, durch den Mechanismus der Abspaltung. Ebenso wie zunächst die Natur als das ganz Andere konstitutiert wurde, werden nun einzelne Menschen bzw. Menschengruppen mit Natur assoziiert und als das Andere, zur Vernunft nicht Begabte aus dem Himmelreich der bürgerlichen Subjektivität ausgegliedert. Ein Prozess, der in den Sozial- und Kulturwissenschaften als *Othering* bezeichnet wird.[60] Ebenso wie die Natur als weiblich dargestellt wurde,[61] wurden Frauen als naturnah und nicht zur Vernunft fähig imaginiert. Festgemacht wurde diese Unfähigkeit zur Vernunft nicht zuletzt an den Diagnosen der Hysterie, die vor allem im 19. Jh. geradezu inflationär gestellt wurden. Das an den Kriterien der Vernunft orientierte Handeln galt dabei als Normalität, während mit dem Begriff der Hysterie ein anormales und abweichendes Verhalten beschrieben werden sollte. Bestimmte Verhaltensweisen wurden deshalb als hysterisch charakterisiert, weil sie nicht dem als »normal« Erwarteten entsprachen und auf diese Weise unberechenbar wurden. Der nicht beherrschbare Teil der menschlichen Natur konnte so in den Frauen vergegenständlicht werden. Das der Vernunft fähige Subjekt galt als männlich, Frauen aber wurden zum »anderen Geschlecht«.[62] Auch die idealtypische Konstruktion »der Schwarzen« als »der Anderen« folgte dieser Logik. Theodore W. Allen konnte sehr überzeugend zeigen, dass die Zuschreibung von mangelnden Handlungskompetenzen der Ungleichheit von Schwarzen und Weißen in den USA nicht vorausging, sondern ihre nachträgliche Legitimation und Begründung darstellte. Sie kann damit als eine Verarbeitungsform innersubjektiver Widersprüche dechiffriert werden, durch die bestimmte Elemente der weißen, männlichen Psyche »abgespalten« und auf die »Anderen«

[60] Es gibt keine adäquate Übersetzung dieses Begriffs in die deutsche Sprache. Am treffendsten ließe er sich wohl als »Veranderung« übersetzen.

[61] Vgl. Merchant 1987, S. 178

[62] Vgl. Braun 1988, S. 21ff.; zum Begriff des anderen Geschlechts vgl. zudem Simone de Beauvoir 2000 [1951].

projiziert wurden.[63] Diese Abspaltung lieferte zugleich auch die Legitimation für die Unterwerfung ganzer Erdteile, die angeblich notwendig war, um die »Entwicklung« der schwarzen Nicht-Subjekte hin zu arbeitsfähigen Zivilisationsmenschen zu ermöglichen – sie wurde somit zur Rechtfertigungsideologie des Kolonialismus.[64]

Sowohl im Sexismus als auch im Rassismus werden die als »Frauen« bzw. als »Schwarze« identifizierten Menschen mit »Natur« gleichgesetzt und außerhalb der modernen Vernunftordnung verortet. Neben die allgemeinen Anderen, d.h. die ihre privaten Interessen verfolgenden Warensubjekte, treten so die absoluten Anderen, die nicht einmal zum Warensubjekt taugen sollen und somit nicht als Teil des gesellschaftlichen Subjekt-Kosmos angesehen werden. Dieser Ausschlussmechanismus lässt sich bis in heutige Auseinandersetzungen um Zugehörigkeit und soziale Teilhabe weiterverfolgen.

Er hat noch eine weitere, in ihrer praktischen Wirkmächtigkeit nicht zu unterschätzende Folge. Wenn bereits die Subjekte einander strukturell feindlich gegenübertreten müssen, so impliziert diese Feindschaft doch zumindest die potentielle Möglichkeit, als Sieger aus der Auseinandersetzung hervorzugehen. Für die »Anderen«, denen selbst der klägliche Zustand abgesprochen wird, ein Subjekt zu sein, gilt dies hingegen nicht. Sie sind strukturell als diejenigen gesetzt, die nicht einmal die Chance haben, aus dem Konflikt als Siegende hervorzugehen. Die Angst als Folge moderner Vereinzelung erfasst sie daher in besonderem Maße und nimmt eine Dimension der Unausweichlichkeit an. »Manchmal«, so schreibt Didier Eribon im Kapitel »Das Ich und seine Schatten« in »Gesellschaft als Urteil« über diese Angst, »ergreift sie die stigmatisierten oder stigmatisierbaren Individuen mit der Intensität einer unüberwindbaren Panik, meistens jedoch als ein dumpfes Gefühl der Unruhe, das immerzu zur

63 Vgl. Allen 1998 sowie Habermann 2008, S. 201ff.

64 Vgl. McCarthy 2015

Wachsamkeit gegenüber seiner Umwelt aufruft, von der man weiß, dass ihre tiefe, fürchterliche Feindseligkeit niemals schläft«.[65]

[65] Eribon 2017, S. 48; zu der Angst gesellt sich nicht selten ein Gefühl der Scham, das von der Annahme getrieben wird, nicht gut genug zu sein für die Welt von Vernunft und Rationalität. Diese bildet die Grundlage für Politiken der Consciousness, wie sie etwa in postmodernen Praxen gefordert werden. (Vgl. Spehr 2003, S. 94)

9. Die Kategorie des Interesses und ihre Rückseite

Nicht nur die Natur, auch und allem voran die anderen Menschen werden dem modernen Subjekt zur Bedrohung. Ihr potentiell unberechenbares Handeln stellt sich als Problem und Gefährdung dar. Daher drehen sich die Überlegungen der frühen neuzeitlichen Sozialphilosophie auch in besonderem Maße um die begriffliche Lösung dieses Problems. Thomas Hobbes steht dabei beispielhaft für diese Lösungsversuche. Er führt die Unberechenbarkeit menschlicher Handlungen auf ihre Leidenschaften zurück. Eine Orientierung aller an ihren Interessen hingegen könne helfen, diese Unübersichtlichkeit in den Griff zu kriegen. Den Begriff des Interesses führt Hobbes also ein, um das Verhalten der allgemeinen Anderen berechenbar zu machen. Erst auf diese Weise, so Hobbes, sei ein zivilisiertes Miteinander möglich, wobei er darunter die Ordnung von Recht und Gesetz, von Markt und Vertrag versteht.[66] Ganz ähnlich konzipiert auch Adam Smith den Begriff als Zusammenhang von menschlichen Gefühlen auf der einen und ihren Interessen auf der anderen Seite. Im privaten wie in wirtschaftlichen Dingen gelten Freude und Leidenschaft für Smith als etwas, dass nur gemäßigt ausgeübt werden darf – und zwar zugerichtet auf die vorgegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse. Dieses Verhalten begreift er als Interesse. Es ist immer bereits auf die erfolgreiche Teilhabe am Marktverkehr abgestimmt.[67] Dementsprechend verhandelt auch die bürgerliche Soziologie die Kategorien Interesse und Rationalität, so etwa Max Weber, der das interessenbedingte Handeln bestimmt als dasjenige Handeln, das sich streng an zweckrationalen Überlegungen orientiert – und als Beispiel die Preisbildung am Markt anführt.[68] Auch Marx hat diese historische Spezifik des Interessen-Begriffs durchaus gesehen, wie die Lukács-Schülerin Agnes Heller in ihrer *Theorie der Bedürfnisse* zu Recht hervorhebt:

[66] Vgl. Neuendorf 1973, S. 49ff.

[67] Vgl. Neuendorf 1973, S. 80ff. sowie Hirschmann 1984, S. 109

[68] Vgl. etwa den §4 in Max Webers »Soziologischen Grundbegriffen« (Weber 1964, S. 20ff.) sowie Neuendorf 1973, S. 21ff.

> »›Interesse‹ ist bei Marx *keine allgemein gesellschaftsphilosophische Kategorie*. Das Interesse als Motiv der individuellen Handlung ist nichts anderes, als *Ausdruck der Reduzierung der Bedürfnisse zu Habsucht*: in der philosophischen Verallgemeinerung des Interessenbegriffs widerspiegelt sich hingegen ›der Standpunkt der bürgerlichen Gesellschaft‹. Ein organisches Moment und ein Wesenszug der Aufhebung der Entfremdung ist eben das Verschwinden der ›Interessen‹ (sic!) als Motiv.«[69]

Da die Kategorie des Interesses in der bürgerlichen Philosophie entstanden ist, war ihre Gültigkeit zunächst auch nur für den männlichen Teil der bürgerlichen Klasse vorgesehen. Nur weiße, bürgerliche Männer galten als zur Vernunft fähig und damit zum interessenbedingten Handeln in der Lage. Immanuel Kant beispielsweise ist hier mehr als eindeutig. Er diskutiert beispielsweise in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Frage, wer als Staatsbürger gleichberechtigter Träger von Rechten und Pflichten sein kann, und kommt zu dem Schluss, dass jeder Mensch aus dieser Bestimmung herausfällt,

> »der Geselle bei einem Kaufmann, oder bei einem Handwerker; der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht), der Unmündige [...], alles Frauenzimmer, und überhaupt Jedermann, der nicht nach eigenem Betriebe, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz.
>
> Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle, der Schmied in Indien, der mit seinem Hammer, Amboss und Blasbalg in die Häuser geht, um da in Eisen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäischen Tischler oder Schmied, der die Produkte aus dieser Arbeit als Waare öffentlich feil stellen kann; der Hauslehrer, in Vergleichung mit dem Schulmanne, der Zinsbauer in Vergleichung mit dem Pächter u. dgl. sind bloß Handlanger des gemeinen

[69] Heller 1976, S. 63; Hervorh. i. Orig.

> Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbstständigkeit besitzen.«[70]

Kant macht die ökonomische (»bürgerliche«) Selbständigkeit zum Kriterium für die Eignung, vernunftbegabt handeln zu können und somit Träger moderner Subjektivität zu werden. Zugehörigkeit zu dieser Gruppe ist also keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Und es ist nicht einmal besonders angenehm oder gar eine große Freude für die Beteiligten. Denn tatsächlich ist der Anspruch, von der Vielfältigkeit der eigenen Bedürfnisse und Wünsche zu abstrahieren und einen ihnen gegenüber kühlen und abstrakten Interessenstandpunkt einzunehmen, eine Zumutung und eine Härte gegen alle, die sich das antun müssen. In einer Welt, in der die eigene Existenz an der Durchsetzung von Interessen hängt, ist es freilich die noch größere Zumutung und Härte, nicht Teil der Interessen-Gemeinde zu sein. Denn dieser Ausschluss bedeutet immer auch, von der an Teilhabe an gesellschaftlichen Möglichkeiten ausgeschlossen zu sein.

Weite Teile der Geschichte sozialer Bewegungen lassen sich daher auch als Durchsetzungskämpfe in dem Sinne verstehen, dass die Beteiligten die Anerkennung des eigenen Interessen-Standpunkts eingefordert haben. Das gilt für die Arbeiter*innen-Bewegung ebenso wie für die Frauenbewegung, die Schwarze Bürgerrechtsbewegung oder die Stonewall Riots.[71] In diesem Sinne sind diese Kämpfe liberal bzw. bürgerlich: Sie wollen den Standpunkt des weißen, bürgerlichen Mannes für alle erkämpfen – ohne dabei die spezifische Konstitution dieser Identitätsform und die Zumutungen, die mit ihr einhergehen, in den Blick zu nehmen. Dies hat insofern natürlich eine Berechtigung, als die Subjektform die Voraussetzung ist, innerhalb der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ein mehr oder minder klägliches Leben fristen zu können. Wenn jedoch die Sub-

---

70 Kant 1870, S. 153. Kant selber spricht oftmals nicht vom »Interesse«, konzipiert seine Kategorie des »freien Willens« jedoch als eine, die ebenfalls stets auf die vorausgesetzte Realität bürgerlicher Verkehrsformen bezogen ist. Vgl. den § 1 des 1. Hauptstückes des 1. Buches der Kritik der praktischen Vernunft sowie Lewed 2003, S. 65ff.

71 Vgl. Bierwirth 2018b

jektform und die mit ihr verbundene Ich-Identität selber in die Krise geraten, werden diese Politiken zunehmend fragwürdig.

10. (Post-)Moderne Subjektivierung

Die Herstellung der Subjekthaftigkeit (oder der modernen Subjektform) geht mit einer fundamental veränderten Wahrnehmung der Welt einher. Dass der Mensch in den vor- und frühmodernen Sozialwesen Europas in einen mehr oder weniger fest definierten gesellschaftlichen Stand eingebettet war, war ein zentraler Teil seiner Persönlichkeit und seines Selbstverständnisses. Wenn etwa der Hof eines Bauern an dessen (ersten) Sohn weitervererbt wurde, so war das nicht nur eine einfache Übergabe des Eigentums, vielmehr nahm sich der einzelne Bauer als Teil einer Kontinuität wahr, die sich über mehrere Generationen erstreckte. Identität war auf diese Weise zu weiten Teilen intergenerationell organisiert: Sie umfasste Zeiträume, die die individuelle Lebensspanne überstiegen. Die entsprechenden sozialen Institutionen wie etwa Familien oder Haushalte waren in der Regel über mehrere Generationen hin stabil. »Der Generationenwechsel«, so merkt Hartmut Rosa an, »ließ die Grundstrukturen unberührt und tauschte gleichsam nur die individuellen Positionsinhaber aus.«[72]

> »Nicht der individuelle Johannes Hoos, geboren in diesem und gestorben in jenem Jahr, war jeweils das Entscheidende. Wichtig war vielmehr, daß stets ein Nachkomme namens Johannes Hoos als Rollenträger bereitstand, um die Geschicke des Hofes während seiner physisch besten und sozial am stärksten integrierten Jahre zu lenken. Auf diese Weise war der Hof nicht bloß zehn oder zwanzig oder dreißig Jahre im Besitz von Johannes Hoos, sondern kontinuierlich während viereinhalb Jahrhunderten.«[73]

Das Selbst der Menschen ist in diesen Gemeinwesen aber nicht einfach durch »Tradition, Gemeinschaft und/oder Religion« vorgegeben; vielmehr ist die Grenze zwischen den Generationen derart unbestimmt, dass die von der Gemeinschaft vorgegebenen, zentralen Parameter der Persönlichkeitsbildung den Status des Individuums festlegen: »Beruf/Tätigkeit, Religion, Familienform, Wohnort [...] etc. sind weitestgehend vordefiniert« – mit weitreichenden Folgen. »In einer

[72] Rosa 2005, S. 179

[73] Artur Imhof, zit. n. Rosa 2005, S. 179f.

solchen Gesellschaft gibt es einerseits wenig Anlass zur Selbstthematisierung« – aber eben nicht, weil das Ich dem Kollektiv untergeordnet wäre, sondern weil die Binarität von »Selbst« und »Rolle« nicht vorherrscht. Dementsprechend sind die mittelalterlichen europäischen Gemeinwesen auch nicht durch eine auf Zielerreichung ausgerichtete Dynamik geprägt, sondern durch traditionell-zyklische Lebensvorstellungen, wie sie sich etwa in der Idee der Heilszeit ausdrücken.[74]

Insofern ist das Individuum nicht mit sich (und nur mit sich) identisch, sondern kann sich immer nur als Teil dieser Traditionen und Zyklen wahrnehmen.[75] In der klassischen Moderne änderte sich diese Wahrnehmung, und es setzte sich mit der individuellen Ich-Identität ein generationenbasiertes Identitätsmodell durch. Die einzelnen Individuen erhielten nun eine Biographie, die sie mit Leben zu füllen hatten. Innerhalb dieser Biographie war der grundsätzliche Rahmen mehr oder weniger festgelegt: Auf Kindergarten und Schule folgte die Berufsausbildung (in seltenen Fällen ein Studium), dann die Aufnahme einer Berufstätigkeit, schließlich eine Heirat und zum Schluss (vielleicht) der Rentenbezug. Was für ein Beruf da ergriffen wurde, war dabei den Einzelnen im Wesentlichen freigestellt. Nur weil der Vater Schreiner war, bedeutet dies für den Sohn weder, dass er in derselben Schreinerei arbeiten würde, noch dass er überhaupt den Beruf des Schreiners erlernen musste. Den gewählten Beruf allerdings übten sie in der Regel ihr ganzes Leben lang aus. Auch weitere zentrale Parameter der individuellen Existenz blieben biographisch im Wesentlichen stabil: Religionszugehörigkeit, Geschlecht, Sexualidentität, ja selbst die langfristigen Liebesbeziehungen (Ehe) oder die Liebe zu einem Fußballverein waren in aller Regel innerhalb der individuellen Lebensspanne identisch.[76] In diesem

[74] Vgl. Bierwirth 2013, S. 7 sowie Hohn 1972

[75] Vgl. (auch für alle Zitate in diesem Absatz) Rosa 2012, S. 237. Hervorh. i. Orig. Rosa spricht von einer personalen Identität a priori, wobei sich freilich die Frage stellen lässt, was genau in diesem Kontext das Personale ausmachen soll, wenn die Identitätsbestimmung doch gerade durch Muster vorgegeben ist, die den Einzelnen vorausgehen.

[76] Vgl. Rosa 2005, S. 180ff.

Setting findet – im Vergleich zu den traditionellen europäischen Gesellschaften der Vormoderne – eine teilweise Individualisierung statt.

> »Wer man ist, entscheidet sich daran, welchen Beruf und welchen Ehepartner man wählt, welcher Religion man angehört und welche politische Orientierung und Nationalität man hat. Gewählt wird vor allem in den ersten beiden Dimensionen, zum Teil auch in den nächsten beiden [...], aber in der Regel nur einmal, das heißt die gewählte Identität ist überwiegend stabil und auf einen dauerhaften ›Lebensplan‹ hin angelegt«[77].

Darüber hinaus waren die einzelnen Bestandteile der Identität nur »eingeschränkt kombinierbar und nicht ohne weiteres revidierbar«. Es kam daher zu einer neuen Form der Identitätsbildung, »die als eine *»dauer- und lebensprojekthafte substantielle Identität gewissermaßen a posteriori*« bezeichnet werden kann.«[78]

Während so in der klassischen Moderne die Ich-Identität im Wesentlichen mit dem individuellen Leben identisch war, orientiert sich die Identitätsbildung in der Postmoderne zunehmend an einem intragenerationalen Modell.[79] Hier erneuern sich zentrale Identitätsparameter bereits innerhalb einer Generation. Der mehrfache Wechsel von Arbeitsplatz und Beruf wird nun vom Ausnahme- zum Regelfall, auf Phasen der Berufstätigkeit kann eine erneute Phase der Ausbildung folgen (lebenslanges Lernen), und auch für die anderen Bereiche der individuellen Biographie gilt diese Verschiebung. Die hohe Anzahl der Konvertiten macht deutlich, dass Religionszugehörigkeit heute deutlich flexibler gehandhabt wird als zur Hochzeit des Fordismus, die Scheidungsraten schnellen

---

77 Rosa 2012, S. 237. Sicherlich konnten bereits in der traditionellen Moderne andere Identitätskategorien zu den gängigen hinzutreten. Diese wurden jedoch in aller Regel als kauzige Ausnahmen angesehen. Frederic Bachmann schildert eine dieser Ausnahmen in seinem Roman »Ein Mann namens Ove«, in dem sein Protagonist Ove einen zentralen Teil seiner Identität daraus bezieht, einen Volvo zu fahren und sich hierüber mit seinem Nachbarn und guten Freund zerstreitet.

78 Vgl. (auch für alle Zitate in diesem Absatz) Rosa 2012, S. 237. Hervorh. i. Orig.

79 Diese Transformation verläuft zeitgleich zu entsprechenden Transformationen im ökonomischen und staatlichen Bereich. Neue Produktionsmethoden wie Lean Production oder die staatlicherseits bewirkte Abwicklung des Sozialstaats gehören zu diesen Veränderungen.

in die Höhe, und längst ist die Rede von »Lebensabschnittsgefährt*innen« und »serieller Monogamie«, während Gerüchten zufolge sogar einige hartgesottene Fans des 1. FC Nürnberg mit dem Gedanken spielen sollen, den Verein zu wechseln, an dem ihr Herz hängt – ein für den fordistischen Sozialcharakter höchst befremdlicher Gedanke.[80] Es kommt damit zu einer erneuten Transformation der Ausprägung von Identität. Einerseits sind viele in der Moderne festgelegte Identitätsparameter nun wähl- und veränderbar. Das bislang lebensprojekthaft starre Individuum löst sich partiell auf und legt sich eine »*situative Identität*« zu.

Zu der Möglichkeit, zentrale Identitätszuschreibungen auszutauschen, kommt zudem noch die Möglichkeit einer Relativierung dessen hinzu, was eigentlich als die zentrale Identitätskategorie angesehen wird. Im individuellen Identitätskonzept kann beispielsweise die Bedeutung der Nationalität im Vergleich zum Hochfordismus durchaus zurückgehen, während religiöse Identitätsmomente an Bedeutung gewinnen.[81]

Es kann aber auch zu darüber hinausweisenden Verschiebungen kommen, wie sie sich in den aktuellen geschlechter- und sexualpolitischen Debatten widerspiegeln. Während hier lange Zeit die Hierarchie zwischen zwei als natürlich gedeuteten Geschlechtern bzw. Begehrensformen (homo- und heterosexuell) in der Kritik stand, bringen die *queer politics* eine umfassende Bereicherung der Identifizierungsmöglichkeiten mit sich. Eine im Netz einsehbare »Liste nicht-binärer Identitäten« informiert uns über unterschiedlichste Geschlechtsidentitäten (agender, androgyn, demigender, genderfluid, xenogender etc.) sowie verschiedene Begehrensformen (Bisexualität, Pansexualität, Asexualität, Demise-

[80] Vgl. Rosa 2005, S. 182ff. Hartmut Rosa verhandelt diesen Zusammenhang jedoch nicht als Entstehung einer qualitativ spezifischen Identitätsform und deren Krise, sondern als Prozess der quantitativ zunehmenden »Verkürzung der Zeitrhythmen« (Rosa 2005, S. 176) innerhalb der Weltgeschichte.

[81] Diese Verschiebung wird auch deutlich in der Transformation der Religion in den letzten 2 Jahrzehnten und das Aufkommen des Religionismus als zentraler Krisenverarbeitungsideologie. Vgl. hierzu Lohoff 2008; Lewed 2008

xualität, Gynosexualität u.v.a.).[82] Es kann dabei zu identitätspolitischen Selbstzuschreibungen kommen, bei denen nicht nur die Zahl der Geschlechts- und Sexualidentitäten sich ins schier Unermessliche erweitert, sondern in Verbindung mit anderen Aspekten eine individuelle Identität gebildet wird, in der alle Momente von gesellschaftlichen Seinsaspekten relevant werden können. Diese Praxis stellt freilich für feministische Kämpfe eine Herausforderung dar, wie Koschka Linkerhand zu Recht bemerkt hat:

> »Ich bin gar nicht eigentlich Frau, sondern viel mehr als das (bi mit schottischen Vorfahren beispielsweise); meine Befreiung besteht darin, mich vom bloßen Frausein loszusagen und individuellere Identitätsangebote zu sondieren (etwa Veganerin mit einer Vorliebe für erotische Mangas).«[83]

Diese Praxis, so Linkerhand, frage nicht mehr nach den gesellschaftlichen Vermittlungsmechanismen zwischen dem identitär bestimmten Individuum und der Gesellschaft, sondern betreibe gewissermaßen Identitätspolitik als Selbstzweck: Das Individuum wird nicht mehr als mit Gesellschaft vermittelt und von Gesellschaft unterworfen konzipiert, sondern als unabhängig-autonomes Ich, das die Welt so macht, wie es gerade gefällt. Linkerhand bezeichnet diesen Prozess auch als »Identitätensammeln«.[84] Auf der Ebene der gesellschaftlichen Formbestimmung lässt sich dieser Prozess als Krise der Ich-Identität beschreiben, die immer weniger in der Lage ist, »einem Subjekt über wechselnde Kontexte hinweg Kohärenz und Kontinuität« zu verleihen. Auf der Ebene der Inhalte dieser kriselnden Form vermögen sie noch immer »einen Orientierungs- und Handlungsfähigkeit verleihenden Sinn dafür, *wer man ist*« zu vermitteln – allerdings nur unter Inkaufnahme eines steigenden Aufwandes.[85]

---

[82] Vgl. https://nibi.space/liste_nichtbinärer_identitätenoder https://queer-lexikon.net/tag/sexuelle-orientierung/. Es gehört zur Logik dieser neuen Identitäten, dass jede Kategorisierung eine weitere, ihr folgende Kategorisierung erfordert. Diese Form der Identitätspolitik macht es dann allerdings zunehmend schwierig, noch eine Basis für gemeinsame Kämpfe zu formulieren. Vgl. dazu Bierwirth 2018b

[83] Linkerhand 2017, S. 3

[84] Vgl. Linkerhand 2017, S. 4

[85] Vgl. (auch für alle Zitate in diesem Absatz) Rosa 2012, S. 238f. Hervorh. i. Orig.

Mit den vergleichsweise konstanten Identitätsankern der klassischen Moderne brechen auch dessen stabilisierende Funktionen weg. Zu der Frage, wie wir unser Leben fristen sollen inmitten einer feindlichen Umwelt (die auf die Paradigmen von Angst und Furcht verweist und ihre Lösung in einem interessengeleiteten Handeln findet) tritt nun die Frage, wer das eigentlich ist, der oder die da sein oder ihr Leben fristen will. Diese neue Unsicherheit führt zu einer ständigen Selbstthematisierung und Selbstbefragung der postmodernen Subjekte.[86]

Diese historische Tendenz wird durch zwei weitere Phänomene der postmodernen Lebenswelt verstärkt. Zum einen lässt die umfassende Vergesellschaftung, die Einbindung der Individuen in Verwaltungsabläufe und die Gleichförmigkeit des Warenkonsums die postmodernen Individuen einander immer gleicher werden, sodass die Erfahrung von Individualität und Besonderheit immer schwieriger zu realisieren ist.[87] Dazu kommt, dass die intensivierte Beschäftigung mit den Gegenständen unseres täglichen Handelns, mit unserer Lebensumwelt und auch mit unserem eigenen Körper immer austauschbarer wird und kaum dazu angetan ist, eine Individualität zu begründen.[88]

Die moderne bürgerliche Philosophie hat die Subjekt-Form und die ihr zugehörige Ich-Identität als allgemeingültige Form des Mensch-Seins affirmiert. Die postmoderne Philosophie hat dann in Person von Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze oder Judith Butler den realen Zerfallsprozess dieses Subjekts vorgefunden und folgerichtig (wenn auch ohne Bezug auf die zugrundeliegende warengesellschaftliche Form) dessen Tod verkündet. Die Anhänger*innen der bürgerlichen Moderne hingegen konnten dies nicht als Reflexion einer Krise des Subjekts erkennen und klagen daher die postmoderne Philosophie für ihren Abschied vom Subjekt und den universalistischen Prinzipien der Aufklärung moralisch an.

Die mit dem postmodernen Wandel einhergehende Beschleunigung geht ganz offensichtlich mit gestiegenen Anforderungen an die Einzelnen in Bezug auf

[86] Vgl. Rosa 2012, S. 240ff.

[87] Vgl. Rosa 2012, S. 244ff.

[88] Vgl. Rosa 2012, S. 248ff.

die Aufrechterhaltung ihrer Subjektform einher. Denn die ohnehin immense Anstrengung, das eigene Leben mit der Klammer einer Ich-Identität zusammenzuhalten, wird durch die Verschiebungen der postmodernen Lebenswelt noch gesteigert. Es entsteht ein Gefühl, sich auf beständig »rutschenden Abhängen« zu bewegen:

> »Die Handlungs- und Selektionsbedingungen selbst ändern sich multidimensional und beständig, sodass es keine Ruheposition mehr gibt, von der aus Optionen und Anschlüsse ›in Ruhe‹ sondiert werden könnten. Wie bei einem Erdrutsch ändern sich dabei nicht alle (Boden-) Schichten im gleichen Tempo [...]. Das Ergebnis ist gleichwohl eine permanente Umgestaltung der ›Entscheidungslandschaft‹, die nicht nur Erfahrungen und Wissensbestände stets von neuem entwertet, sondern es auch nahezu unmöglich macht vorherzusagen, welche Anschlussoptionen und Handlungschancen in Zukunft relevant und wichtig sein werden.«[89] Diese Konstellation verschärft die Anforderungen an die Subjekte, die in der Folge die Gesellschaft mit ihren Herausforderungen und Zumutungen dies immer stärker als Gefahr wahrnehmen. Da auch eine Erhöhung des eigenen Aufwands angesichts der auf Beschleunigung und Verunsicherung programmierten gesellschaftlichen Dynamik nur selten zu den gewünschten Erfolgen führt, droht eine ständige Destabilisierung der eigenen Identität. Verstärkt wird dieser Trend noch durch das Fortschreiten des fundamentalen Krisenprozesses der Warenproduktion, der auch die Grundlagen der gesellschaftlichen Stabilität zunehmend untergräbt.«[90]

Die Verunsicherung der postmoderner Identität stellt die sozialpsychologische Dimension der aktuellen Krise des Politischen dar. Sie ist der Hintergrund der vielfältigen neuen Kämpfe um Identität. Das gilt für religiös-identitäre Politiken, etwa von islamistischen Organisationen, ebenso wie für völkisch-identitäre Politiken von AfD oder Pegida, als auch für liberal-identitäre Politiken wie die des identitätspolitischen Flügels von Critical Whiteness und Queer Politics. Auch

[89] Rosa 2005, S. 190f.

[90] Vgl. Lohoff/Trenkle 2012

die links-idenitäre Debatte um eine »neue Klassenpolitik« kann hier eingeordnet werden.

All diese Versuche zur Schaffung von festen, klar abgegrenzten Identitäten haben gemein, dass sie auf die verallgemeinerte Unsicherheit mit der Stärkung einer Vergemeinschaftungskategorie reagieren, die sie zumindest ideell aus ihrer Vereinzelung reißen und in die Geborgenheit eines Kollektivs stellen soll. Diese Gemeinschaften sind Gemeinschaften in dem klassischen Sinn, wie Ferdinand Tönnies sie (wenn auch affirmativ, statt kritisch) beschrieben hat. Die Menschen gehen bei der Anrufung beispielsweise ihrer Nation »von der vollkommenen Einheit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder natürlichen Zustande aus«[91]. Es handelt sich dabei selbstverständlich um nichts anderes als um imaginierte Gemeinschaften, die aber im Bewusstsein der Akteure als »natürlich« und wesenhaft erscheinen.

Die Kollektivität, die in diesen Fällen angestrebt und praktiziert wird, beruht auf Identität. Es ist die Kollektivität eines großen »Wir«, in dem die vereinzelten Einzelnen sich unter die vergemeinschaftenden Praxen unterordnen. Demgegenüber wäre die Aufhebung von Entfremdung und Identitätszwang als gelingender, solidarischer Assoziation die eines kleinen »wir«. Es wäre eine Assoziation, in der die Einzelnen sich nicht unter vorgegebene Kollektive unterzuordnen hätten, vielmehr läge ihr spezifischer Charakter darin, dass der Zusammenschluss mit anderen sie überhaupt erst ermächtigt, die eigene Individualität zur Geltung zu bringen.[92]

[91] Tönnies 1922, S. 8. In einem älteren Aufsatz (Bierwirth 2013) habe ich die Behauptung aufgestellt, die Kategorie der Gemeinschaft sei bei Tönnies für die Moderne reserviert. Die gängige Interpretation etwa innerhalb der Jugendbewegung zu Beginn des 20 Jh.s., die die Gemeinschaft als ein Phänomen der Vormoderne interpretierte, sei hingegen falsch. Tatsächlich finden sich bei Tönnies sowohl Elemente, die dies sowohl für Gemeinschaft am Beispiel vormoderner Zusammenhänge plausibel machen wollen, als auch solche, die sich auf moderne Phänomene (etwa die moderne, bürgerliche Familie oder die Nation) beziehen.

[92] Vgl. Bierwirth 2018a

Literatur

Allen, Theodore W. (1988): Die Erfindung der weißen Rasse. Rassistische Unterdrückung und soziale Kontrolle. Band 2. Berlin: ID

Adorno, Theodor W. (1952 [2003]): Die revidierte Psychoanalyse. In: ders.: Soziologische Schriften I. S. 20-41. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Adorno, Theodor W. (1970 [2003]): Negative Dialektik. In: ders.: Gesammelte Schriften, S. 7 – 408. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Bauer, Leohnhard/ Matis, Herbert (1988): Geburt der Neuzeit. Vom Feudalsystem zur Marktgesellschaft. München: dtv

Bauer, Thomas (2011): Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam. Berlin: Verlag der Weltreligionen

Beauvoir, Simone de (2000 [1951]): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek: Rowohlt

Bockelmann, Eske (2006): Die Abschaffung des Geldes. In: Streifzüge 36/2006; Online unter: http://www.streifzuege.org/2006/abschaffung-des-geldes

Böhme, Hartmut/ Böhme, Gernot (1985): Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Bierwirth, Julian (2013): Gegenständlicher Schein. In: Krisis 3/2013

Bierwirth, Julian (2015): Henne und Ei. In: Krisis 1/2015

Bierwirth, Julian (2018a): Identität und Gruppe. Zur Sozialpsychologie von individueller und kollektiver Identität. In: ThUg 2/2018

Bierwirth, Julian (2018b): Solidarität und Interesse. In: ThUg 3/2018 (im Erscheinen)

Bösch, Robert (2000): Zwischen Allmacht und Ohnmacht. Zur Psychopathologie des bürgerlichen (d.h. männlichen) Subjekts. In: Krisis 23/2000. Online abrufbar unter: http://www.krisis.org/wp-content/data/zwischen-allmacht-und-ohnmacht.pdf

Bolay, Eberhard/ Trieb, Bernhard (1988): Verkehrte Subjektivität. Kritik der individuellen Ich-Identität. Frankfurt am Main/ New York: Campus

Erikson, Erik H. (1977 [1959]): Identität und Lebenszyklus. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Eribon, Didier (2017): Gesellschaft als Urteil. Berlin: Suhrkamp

Fromm, Erich (1973 [1981]): Psychoanalyse – Größe und Grenzen. München: dtv

Fromm, Erich (2017 [1941]): Die Furcht vor der Freiheit. München: dtv

Geulen, Dieter (1999): Subjekt-Begriff und Sozialisationstheorie. In: Hans Rudolf Leu/ Lothar Krappmann (1999): Zwischen Autonomie und Verbundenheit. Bedingungen und Formen der Behauptung von Subjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermann, Friederike (2008): Der homo oeconomicus und das Andere. Hegemonie, Identität und Emanzipation. Baden Baden: Nomos

Heller, Agnes (1976): Theorie der Bedürfnisse bei Marx. Hamburg: VSA

Horkheimer, Max: Kritik der instrumentellen Vernunft. In: ders.: Gesammelte Werke

Hirschmann, Albert O. (1984): Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Hohn, Hans-Willy (1972): Zyklizität und Heilsgeschichte. In: In: Rainer Zoll (Hrsg.): Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972, S. 120 – 142

Lewed, Karl-Heinz (2005): Schopenhauer on the Rocks. Über die Perspektiven postmoderner Männlichkeit. In: Krisis 29/2005. Online abrufbar unter: http://www.krisis.org/2005/schopenhauer-on-the-rocks

Lohoff, Ernst (1993): Kernphysik des bürgerlichen Individuums. In: Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft 13/1993, online abrufbar unter: http://www.krisis.org/1993/zur-kernphysik-des-buergerlichen-individuums/

Lohoff, Ernst (2005): Die Verzauberung der Welt. In: Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft 29/2005, S. 13 – 60

Lohoff, Ernst (2008): Die Exhumierung Gottes. Von der heiligen Nation zum globalen Himmelsreich, Erschienen in: Krisis 32 (2008). Online abrufbar unter: http://www.krisis.org/2008/die-exhumierung-gottes/

Lohoff, Ernst/ Trenkle, Norbert (2012): Die große Entwertung. Warum Spekulation und Staatsverschuldung nicht die Ursache der Krise sind. Münster: Unrast

Kant, Immanuel (1879): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Berlin: L. Heilmann

Lewed, Karl-Heinz (2003): Die Höllenfahrt des Selbst. Von Kants Todesform des sinnlosen Willens. In: Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft 26/2003

Lewed, Karl-Heinz (2005): Schopenhauer on the rocks. Über Perspektiven postmoderner Männlichkeit. In: Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft 29/2005

Lewed, Karl-Heinz (2008): Finale des Universalismus. Der Islamismus als Fundamentalismus der modernen Form. Erschienen in: Krisis 32 (2008). Online abrufbar unter: http://www.krisis.org/2008/finale-des-universalismus/

Lewed, Karl-Heinz (2010): Erweckungserlebnis als letzter Schrei. In: Krisis 33/2010. Online abrufbar unter:
http://www.krisis.org/2010/erweckungserlebnis-als-letzter-schrei/

Linkerhand, Koschka: Treffpunkt im unendlichen. Online abrufbar unter: http://linkerhand.blogsport.eu/files/2017/03/treffpunkt-im-unendlichen.pdf

Merchant, Carolyn (1987): Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft. München: C.H. Beck

McCarthy, Thomas (2005): Rassismus, Imperialismus und die Idee menschlicher Entwicklung. Berlin: Suhrkamp

Müller, Rudolf W. (1981): Geld und Geist. Frankfurt am Main: Campus

Neuendorf, Hartmut (1973): Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Ottomeyer, Klaus (1974): Soziales Verhalten und Ökonomie im Kapitalismus. Politladen Erlangen: Gaiganz

Postone, Moishe (2003): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx. Freiburg: Ça ira

Rosa, Hartmut (2005): Beschleunigung. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Rosa, Hartmut (2012): Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik. Berlin: Suhrkamp

Sahlins, Marshall (2017): Das Menschenbild des Abendlandes – ein Missverständnis? Gedanken zur langen Geschichte von Hierarchie, Gleichheit und der Sublimierung der Anarchie im Abendland, mit vergleichenden Anmerkungen zu anders gelagerten Konzepten der Conditio humana. Berlin: Matthes & Seitz

Samol, Peter (2017): All the Lonely People. Narzissmus als adäquate Subjektform des Kapitalismus. In: krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft – Jahrbuch 2016. S. 180 – 222. Nürnberg: Selbstverlag

Schäfer, Alfred (2017): Theodor W. Adorno. Ein pädagogisches Portrait, 2. Auflage. Weinheim/ Basel: Beltz Juventa

Spehr, Christoph (2003): Gleicher als andere. Eine Grundlegung der freien Kooperation. Berlin: Dietz

Tönnies, Ferdinand (1922): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 4. und 5. Aufl., Berlin: Karl Curtius

Trenkle, Norbert (2019): Ungesellschaftliche Gesellschaftlichkeit. Der Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft als Kernpunkt gesellschaftskritischer Theorie. Online abrufbar unter:
http://www.krisis.org/wp-content/data/Ungesellschaftliche-Gesellschaftlichkeit-2.pdf

Ulrich, Jörg (2005): Gott in Gesellschaft der Gesellschaft. Über die negative Selbstbehauptung des Absoluten. In: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft 2/2005. Bad Honnef: Horlemann, S. 23 – 52

Wedel, Karl-Heinz (2003): Die Höllenfahrt des Selbst. Zur Kritik von Wille und Freiheit bei Kant. In: Krisis 26/2003. Online abrufbar unter:
http://www.krisis.org/wp-content/data/die-hoellenfahrt-des-selbst.pdf

Weber, Max (1964): Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe 1. Band. Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch

Wulff, Erich (1969): Grundfragen transkultureller Psychiatrie. In: Das Argument 50/1969

Krisis – Kritik der Warengesellschaft

Krisis Beiträge seit 2013:

1 / 2013 Peter Samol

Michael Heinrichs Fehlkalkulationen der Profitrate

Zur Widerlegung von Michael Heinrichs »Kritik am Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate« und über die Bedeutung der schrumpfenden Wertmasse für den Krisenverlauf

2 / 2013 Ernst Lohoff

Auf Selbstzerstörung programmiert

Über den inneren Zusammenhang von Wertformkritik und Krisentheorie in der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie

3 / 2013 Julian Bierwirth

Gegenständlicher Schein

Zur Gesellschaftlichkeit von Zweckrationalität und Ich-Identität

4 / 2013 Peter Samol

Ein theoretischer Holzweg

Die seltsame Fassung des Begriffs der »unproduktiven Arbeit« von Robert Kurz und wie er sich als Reaktion auf die Kritik daran in einen noch tieferen Schlamassel begeben hat

1 / 2014 Ernst Lohoff
Kapitalakkumulation ohne Wertakkumulation
Der Fetischcharakter der Kapitalmarktwaren und sein Geheimnis

1 / 2015 Julian Bierwirth
Henne und Ei
Der Wert als Einheit von Handlung und Struktur

1 / 2016 Norbert Trenkle
Die Arbeit hängt am Tropf des fiktiven Kapitals
Eine Antwort auf »*Geht dem Kapitalismus die Arbeit aus?*« von Christian Siefkes

2 / 2016 Julian Bierwirth
Der Grabbeltisch der Erkenntnis
Untersuchung zur Methode des *Gegenstandpunkt*

3 / 2016 Karl-Heinz Lewed
Rekonstruktion oder Dekonstruktion?
Über die Versuche von Backhaus und der Monetären Werttheorie, den Wertbegriff zu rekonstruieren

4 / 2016 Peter Samol
All the Lonely People
Narzissmus als adäquate Subjektform des Kapitalismus

5 / 2016 Ernst Lohoff
Die letzten Tage des Weltkapitals
Kapitalakkumulation und Politik im Zeitalter des fiktiven Kapitals

1 / 2018 Peter Samol
Bitcoinblase und Blockchainballyhoo
Warum Bitcoin und andere Kryptowährungen kein Geld darstellen und dieses auch nicht ersetzen können

2 / 2018 Ernst Lohoff
Die allgemeine Ware und ihre Mysterien
Zur Bedeutung des Geldes in der Kritik der Politischen Ökonomie

1 / 2019 Julian Bierwirth
Die Geburt des Ich
Aspekte von Identität und Individualität

Das komplette Archiv der Krisis seit 1986 findet sich auf www.krisis.org
Ein Teil der Druckausgaben ist noch erhältlich und kann bei u.a. Adresse bestellt werden.

Förderverein Krisis | Postfach 81 02 69 | 90247 Nürnberg | krisisweb@yahoo.de

k